DER PAR

Detailstudie aus den j
Abschiedsrede

Dr. Gottfried St

Komm.-Verlag Mayer & K
Wien, I., Singerstra

ARAKLET

s den johanneischen
dsreden von

ied Stettinger

yer & Komp., G. m. b. H.
Singerstraße 7.

DER PARAKLET

Detailstudie
aus den johanneischen Abschiedsreden

von

Dr. Gottfried Stettinger

Komm.-Verlag Mayer & Komp., G. m. b. H.
Wien, I., Singerstraße 7.

Ord. Vienn. approb.

Zur Orientierung.

In einer der Kritiken meiner bisherigen Publikationen über die johanneischen Abschiedsreden (Textfolge der joh. Abschiedsreden, Wien 1918. Geschichtlichkeit der joh. Abschiedsreden, Wien 1919) heißt es: »Die Abschiedsreden Joh. 13—17 enthalten wahrhaftig nicht die ersten und entscheidenden Gründe dafür, daß man auf protestantischer Seite an der johanneischen Überlieferung allerlei Kritik übt« (Theolog. Literaturzeitung [Leipzig] 1919, Nr. 19/20, S. 221 f). Mit diesem Urteil ist Wendt im allgemeinen und speziell von seinem Standpunkt aus gewiß voll im Rechte (vgl. Die Schichten im vierten Evangelium, 17 f, 23—31, 72—75). Anders freilich würde wieder Wellhausen urteilen, der seine Kritik des Johannesevangeliums zunächst speziell auf Beobachtungen aufbaut, die ihm die johanneischen Abschiedsreden nahegelegt haben. (Vgl. Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907. Das Evangelium Johannis, Berlin 1908 — als Gesamtdurchführung und Modifizierung der in der früheren Schrift dargelegten Kritik der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums. — Über andere Ansatzpunkte der Kritik des vierten Evangeliums vgl. außer Wendt z. B. Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, 1—20 und dessen diesbezüglichen ersten Vorläufer Hugo Grotius, Annotationes in Novum Testamentum [ed. nova 1755/56]; die bekannten »Aporien« von Schwartz, an erster Stelle 1907, Heft 3, S. 242 ff [Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen]; Draeseke, Johanneische Bedenken, Neue kirchliche Zeitschrift IX [1898] S. 579 ff). In Anbetracht der Wellhausenschen Arbeiten und anderer diesbezüglicher Publikationen (z. B. Keppler-Weber, Unseres Herrn Trost [2.3], Freiburg i. B. 1914; Corssen, Die Abschieds-

reden Jesu in dem vierten Evangelium, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft [Giessen] 1907, 125—142; Bacon, The displacement of John XIV, Journ. of the Society for Bibl. Lit., 1894, 64 ff) mag es wohl nicht so unmotiviert erscheinen, dem besonderen Teile der johanneischen Abschiedsreden besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

Es bestand darum unserseits die Absicht, eine apologetische Trilogie über die johanneischen Abschiedsreden zu publizieren, deren dritter Teil unter dem Tit l »Originalität der johanneischen Abschiedsreden« im Laufe des Jahres 1921 erscheinen sollte (vgl. Geschichtlichkeit, Vorwort). Da jedoch des Fatums Mißgunst dieses Vorhaben bisher nicht zur Ausführung kommen ließ, wollen wir uns in unserem heutigen Vortrage vorläufig wenigstens über **einige Beobachtungen** äußern, die wir am ersten Ausgangspunkte des beabsichtigten Schluß- und Hauptteiles unserer Trilogie gemacht. Diese Beobachtungen betreffen die Stellungnahme Wellhausens zur Einheitlichkeit und Integrität der johanneischen Abschiedsreden, und zwar speziell hinsichtlich der Aussagen über den **Parakleten.**

Den Fundamentalanstoß, den Wellhausen an der Einheitlichkeit und Integrität von Jo 14—17 nimmt, haben wir bereits in unseren verflossenen Publikationen untersucht. Doch hat uns gerade die allseitige Gründlichkeit, mit der wir bei unseren Untersuchungen zuwerkegehen wollten und mußten, zu Resultaten geführt, an denen die moderne Kritik, sobald sie es wirklich ernst und ehrlich meint, keineswegs achtlos vorüberschreiten kann und darf, wie denn auch Wendt offen gesteht: »Ich glaube, die meisten protestantischen Exegeten, auch im übrigen sehr kritisch gesinnte, werden den meisten Einwendungen, die St. gegen die Einzelgründe von Spitta und von Clemen erhebt, wesentliche Zustimmung schenken.« Was zwar Wendt (als bezeichnenden Gegensatz vgl. die um zwei Jahre später im Theolog. Literaturblatt [Leipzig, 25. November 1921] erschienene Rezension von Kögel) im unmittelbar folgenden Satze sagt, kann ich mit dem, was ich von Logik verstehe, nicht recht zusammenreimen: »Aber damit (sc. mit der Entkräftung der von gegnerischer Seite gebrachten Gründe!) ist über die Grundanschauung dieser protestantischen Gelehrten, über das große Grundproblem, wie es sich mit der einheitlichen Herkunft und Art der johanneischen Überlieferung verhält, noch nichts ent-

schieden.« (Sic!) Unserseits müssen wir trotz dieser letzten Bemerkung Wendts daran festhalten, daß in jeder Frage der Wissenschaft gerade den beigebrachten Gründen die letzte Entscheidung zukommt. So mußte uns bei Wellhausens Behauptung, daß Jesus zwischen dem Aufstehen und Weggehen den Jüngern nicht noch eine Rede von drei Kapiteln halten dürfe, der Umstand wundernehmen, wieso — abgesehen von der bei solcher Auffassung vertretenen unhaltbaren Beurteilung des dem Texte eignenden literarischen Charakters — das in dem gerade nach Jo 14 $_{31b}$ erfolgten Innehalten gelegene psychologische Moment von Wellhausen, Spitta und anderen einfachhin übersehen werden konnte. Die in Jo 14 $_{31b}$ so vielfach empfundene crux exegetica ergab nach unseren soeben zitierten Untersuchungen nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Forderung dessen, worin Wellhausen und deren mehrere — jeder in seiner Art — den Stein des Anstoßes empfinden. Zu eben demselben Resultat hat uns aber auch die Untersuchung über Jo 14 $_{30}$ geführt — und dies nicht nur unter der gewiß stichhaltiger begründeten Voraussetzung der Echtheit des πολλά in dem zur Untersuchung herangezogenen Passus, sondern auch bei etwaiger Annahme der Lesart des Syrus Sinaiticus, wenngleich dem Fehlen des sonst allgemein bezeugten πολλά in syrsin nur dann entscheidende Bedeutung zukäme, wenn Jo 15—17 in syrsin fehlte oder als zweifelhaft notiert würde, was jedoch nicht zutrifft. Durch solche Aufzeigung dessen, daß Jo 14 $_{31b}$ und 14 $_{30}$ nicht im mindesten eine Instanz gegen die Echtheit von Jo 15—17 bilden, haben wir zugleich dargetan, daß gerade der Fundamentalangriff Wellhausens gegen die Einheit von Jo 14—17 fehlschlägt.

Durch die aus der Komposition empfundene Schwierigkeit angeregt, ist Wellhausen darangegangen, den inneren Gehalt von Jo 14 einerseits und von Jo 15—17 anderseits näher zu untersuchen, wobei er auf nicht undeutliche Differenzen gestoßen zu sein vermeint. Allerdings hat die zweite Untersuchung (Das Evangelium Johannis) das Resultat der ersten Untersuchung (Erweiterungen und Änderungen) korrigiert und modifiziert; aber nach beiden Untersuchungen sieht sich Wellhausen in dem ursprünglich aus der Komposition gewonnenen Urteil über den Interpolationscharakter von Jo 15—17 auch durch vermeintliche theologische Differenzen bestärkt. Doch nicht nur dies: Well-

hausen sieht auch Jo 14 vom Einschub Jo 15—17 ganz erheblich beeinflußt und um seine Integrität gebracht. Bei dieser Behauptung eines inneren Widerspruches ist Wellhausen zunächst von den Aussagen über den Parakleten ausgegangen, wenngleich in der ersten Untersuchung das Hauptgewicht auf einen anderen Faktor gelegt erscheint, nämlich auf die sich findende Behauptung bezw. Leugnung der Parusie; in der zweiten Untersuchung aber, deren Resultat Wellhausen als definitiv angesehen wissen will (und auf die sich darum unsere Zitate beziehen), tritt gerade die Parakletenfrage markant in den Vordergrund des Interesses: die verschiedenen Parakletenaussagen sollen das Konglomerat einer zweifachen Auffassung vom Parakleten darstellen, worin sich die in Jo 14—17 zur Geltung kommende Vermengung von zwei einander widersprechenden Ideenkreisen widerspiegelt — einerseits die Idee vom Parakleten als dem selbständigen Stellvertreter des von der Gemeinde definitiv geschiedenen Jesus (originell johanneische, jüngere Anschauung), anderseits die Idee vom immanenten Jesus als dem ureigensten Lebensprinzipe der Gemeinde, dem gegenüber der Paraklet nur eine untergeordnete Stellung einnimmt (interpolierte ältere Anschauung, die durch die auf Seite der Interpolation stehende Bearbeitung auch in die Grundschrift als solche eingedrungen ist, so daß sich schon in Jo 14 — dem ursprünglichen Grundstock der johanneischen Abschiedsreden — ein innerer Widerspruch zeigt). Nach dieser in Wellhausens »Evangelium Johannis« vertretenen Auffassung erscheint der Paraklet des traditionellen Textes zu einem Κατήγωρ gegen die Einheitlichkeit und Integrität von Jo 14—17 gestempelt. Hiebei sollen es im großen und ganzen zwei Momente sein, durch die sich die Differenzierung in der Auffassung vom Parakleten vorzüglich zu erkennen gibt: die Aussagen über die Sendung und die Aussagen über die Lehrtätigkeit des Parakleten.

Die Sendung des Parakleten.

Es fragt sich zunächst: Stehen Jo 14_{16b} und der Schlußsatz von 16_7 wirklich in dem von Wellhausen behaupteten unversöhnlichen Widerspruch, so daß daraus die Notwendigkeit der Annahme einer zweifachen Hand (Grundschrift A und Inter-

polation, bzw. Bearbeitung B) resultiert? Gewiß wäre diese Frage zu bejahen und wären hiemit 14_{26} (erster Relativsatz) und 15_{26} (ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός) als reine Mittelglieder zwischen 14_{16} und 16_{7} zu bezeichnen, wenn sich der Nachweis erbringen ließe, daß sowohl in 14_{16} als auch in 16_{7} an sich ursprünglich die volle Lehre über die Parakletensendung explicite beabsichtigt gewesen wäre. Doch haben unsere diesbezüglichen Untersuchungen in der »Textfolge der johanneischen Abschiedsreden« (S. 71—78) ein anderes Resultat nahegelegt. Ergo! Um die Sache aber näher zu untersuchen, empfiehlt sich ein aufmerksameres Studium des Vollinhaltes von 14_{16}. Als Resultat eines solchen Studiums ergibt sich Folgendes: Nach dem Wortlaut von 14_{16} ist sich Jesus mit voller Bestimmtheit dessen bewußt, daß der Vater seine (Jesu) Bitte unfehlbar erfüllen wird = weil Jesus den Vater um Sendung des Parakleten bitten wird, darum wird der Vater den Parakleten senden. Allerdings dürfen hiebei die beiden Futura nicht verschieden übersetzt werden, wie es Wellhausen auf Seite 109 tut. Diese absolute Gewißheit Jesu in diesem Belange kann sich nur darauf gründen, daß sich Jesus dessen bewußt ist, mit dem Vater in absoluter Einheit des Denkens und Wollens zu stehen; dieses absolute Bewußtsein setzt aber wieder voraus, daß Jesus in des Vaters Denken und Wollen denselben Volleinblick hat wie in sein eigenes Denken und Wollen. Aus diesem durch den Wortlaut der Stelle absolut bezeugten Faktum ist ersichtlich, daß zwischen Jesus und dem Vater das vertrauteste und innigste Gemeinschaftsverhältnis besteht. In diesem Gemeinschaftsverhältnis sind sich Jesus und der Vater darüber eins, die Jünger nach Jesu Vaterhingang durch den Parakleten zu entschädigen. Daß der Paraklet nun wirklich gegeben (gesandt) wird, dazu gibt Jesus durch seine (ob des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Jesus und dem Vater) der Erhörung vollends gewisse Bitte den Anstoß und der Vater verwirklicht (ob desselben Gemeinschaftsverhältnisses) die Sendung. Weil sich nun aus dem Wortlaute unseres Verses die sichere Tatsache ergibt, daß Jesus und der Vater im Willen der Parakletensendung vollends eins sind und Jesus mit unfehlbarer und absoluter Gewißheit die Sendung von seiten des Vaters verursacht, so ergibt sich schon aus diesem Grunde die Berechtigung dessen, auch Jesus selbst (wenigstens in gewissem Sinne) als Sender des Parakleten zu bezeichnen, was in 16_{7} in folgerichtiger Konsequenz

aus der in 14_{16} implicite enthaltenen Wahrheit explizite geschieht. Schürfen wir nun in 14_{16} noch tiefer, so führt uns der Wortlaut dieser Stelle zu einem noch weiteren (Wellhausens These erst recht entkräftigenden) Resultat, nämlich: das Gemeinschaftsverhältnis, kraft dessen Jesus in des Vaters Denken und Wollen absoluten Einblick besitzt (ἐρωτήσω . . . καὶ . . . δώσει), kann nicht nur in einer bloß moralischen Einheit zwischen Jesus und dem Vater bestehen, sondern in einer Einheit noch innigerer Natur, da es sich in unserem Verse um einen absoluten Einheitscharakter zwischen Jesus und dem Vater handeln muß. Als solch absoluter Einheitscharakter kann aber nur die sogenannte Wesenseinheit gedacht werden, kraft deren im Vollsinn des Wortes Jesus und der Vater eins sind und der Vater in Jesus und Jesus im Vater ist (Jo $10_{30\ 38}$; 14_{10}; 17_{21}). Vom Standpunkte dieser Wesenseinheit aus, die Jesus nach dem Wortlaute von 14_{16} und der soeben verwiesenen Stellen zwischen sich und dem Vater statuiert, erscheint die vermeintliche Differenz zwischen 14_{16} und 16_7 überhaupt vollends ausgeglichen: insofern Jesus des Mittleramtes zwischen Gott und den Menschen waltet (1 Tim 2_5), bittet er, daß der Vater den Parakleten sende; insofern aber Jesus seine Wesenseinheit mit dem Vater explicite betont, bezeichnet er sich selbst (kraft dieser seiner Wesenseinheit mit dem Vater) als Sender des Parakleten.

Vom Standpunkte der in 14_{16} formell zwar nur implicite, sachlich aber unabweislich bestimmt prädizierten Wesenseinheit aus sind als Sender des Parakleten (u. zw. stricto sensu!) sogar notwendigerweise der Vater und Jesus zu fassen, weil aus dem genannten Grunde die beiden einander nicht aus-, sondern notwendigerweise einschließen. Darum erscheint schon in 14_{16} die Parakletensendung durchaus nicht als absolutes Werk des Vaters als solchen gekennzeichnet, sondern als ein Vaterwerk, an dem Jesus wesentlichen Anteil nimmt: durch das Zusammenwirken beider kommt das Werk zustande. Mithin stellt sich schon nach 14_{16} die Parakletensendung als Gemeinschaftswerk Jesu und des Vaters dar. Und dieser bereits aus 14_{16} sich ergebende Gedanke findet in 14_{26} und 15_{26} seine ausdrückliche Formulierung. Aus 14_{16} ergibt sich darum auch die richtige Erklärung des ἐν τῷ ὀνόματί μου in 14_{26} = in Gemeinschaft und Verbindung mit Jesus, d. h. kontextgemäß = in Übereinstimmung mit Jesu Bitte und auf Grund dieser Bitte und hiemit im Interesse Jesu und seines

Werkes, also im Gemeinschaftsinteresse mit Jesus, das sich in absoluter Einheit des Denkens und Wollens bekundet und in der Wesenseinheit Jesu und des Vaters seinen tiefsten und letzten Grund hat; mit anderen Worten: der Passus ἐν τῷ ὀνόματί μου charakterisiert die Parakletensendung als ein Gemeinschaftswerk des Vaters und Jesu und verdeutlicht explicite den diesbezüglichen in 16_{16} implicite enthaltenen Gedanken. Von einem im bezeichneten Zusatze von 14_{26} gelegenen Anstoße (Wellhausen 67 f) kann nach dem Resultate unserer Untersuchung wohl nicht mehr gesprochen werden. Im übrigen sei auf die diesbezüglichen Darlegungen unserer Schrift »Textfolge der johanneischen Abschiedsreden«, S. 72 ff, 78 f, 168 sowie »Geschichtlichkeit der johanneischen Abschiedsreden«, S. 242—246 verwiesen. Gegen B. Weiß (Das Johannesevangelium als einheitliches Werk, Berlin 1912, 274) sei bemerkt, daß die von ihm vertretene Auffassung des ἐν τῷ ὀνόματί μου sprachlich kaum zulässig sein dürfte (vgl. Cremer-Kögel, Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität[10], Gotha 1915. 801 f) und dem Kontexte Gewalt antäte. Inhaltlich gleichbedeutend mit der in 14_{26} erfolgten Verdeutlichung von 14_{16} ist die auf die Parakletensendung bezügliche Aussage von 15_{26}. Der Unterschied zwischen den beiden ersten Relativsätzen in 14_{26} und 15_{26} stellt sich nämlich nach den aus 14_{16} für das Subjekt der Parakletensendung sich ergebenden Folgerungen als ein bloß formeller dar. Daß dem wirklich so ist, erhellt ganz unzweideutig aus dem (von Wellhausen allerdings sehr übel beurteilten) ausdrücklichen Zusatz παρὰ τοῦ πατρός, durch den bei der formellen Verschiedenheit unserer Stelle nachdruckvoll auf deren inhaltliche Identität mit 14_{26} und dem Vollgehalt von 14_{16} verwiesen wird. Für eine in diesem Passus zu beanstandende Contradictio in adiecto erübrigt nach unseren bisherigen Darlegungen wahrlich nicht mehr Raum, da eben 15_{26} nichts anderes darstellt, als eine konsequente Weiterentfaltung des inneren Gehaltes von 14_{16}, indem die schon in 14_{16} enthaltene bestimmende, entscheidende und wesenhafte Bedeutung Jesu im Vater- und Jesus-Gemeinschaftswerke der Parakletensendung in 15_{26} ihren besonderen Ausdruck findet — dies aber unter nachdruckvoller Bekräftigung der inhaltlichen Identität von 15_{26} mit 14_{16} und 14_{26}, welch letzterem Zwecke eben der noch dazu verdoppelte Passus παρὰ τοῦ πατρός dient. In 14_{26} und 15_{26} liegt demnach nichts anderes vor, als die nach den beiden in 14_{16} hinsichtlich

der Parakletensendung zum Ausdrucke gebrachten Wesensmomenten erfolgte zweifach mögliche Darstellung (Modulierung, Formulierung) der Aussage von 14_{16}.

Der Schlußsatz von 16_7 allerdings zeigt dem ersten Anscheine nach einen gewissen Unterschied gegen die soeben besprochenen Stellen, indem er durch seine präzise Aussage das bisher betonte Vater- und Jesus-Gemeinschaftswerk der Parakletensendung zu einem selbständigen (und ausschließlichen) Jesuswerk umzuwerten scheint. Nur für sich betrachtet — losgelöst vom Zusammenhange, in dem der Passus steht — könnte die Aussage de facto einen Zweifel gegen die Einheitlichkeit des Textes aufkommen lassen, zumal wenn man den Vollgehalt von 14_{16} mit seinen naturnotwendigen Konsequenzen nicht genügend erfaßt oder an unserer Stelle bereits außer Auge gelassen hätte. Doch schon der unmittelbare Zusammenhang, in dem der Schlußsatz von 16_7 steht, läßt auch hier den direkten Nachklang von 14_{16} und seinen beiden Modifikationen in 14_{26} und 15_{26} erkennen. Der Vater ist nämlich auch hier nicht außer Auge gelassen (16_5). Und eben mit diesem Hingange zu seinem Sender (= Vater) bringt Jesus die seinerseits erfolgende Parakletensendung in unmittelbaren Zusammenhang; dies sogar mit solchem Nachdruck, daß er seine diesbezügliche Aussage gerade an dieser Stelle derart verdoppelt, daß er dieselbe in negative und positive Formulierung kleidet (die beiden Konditionalsätze in 16_7!). Indem danach Jesu Hingang zum Vater als Bedingung für das Zustandekommen der Parakletensendung dargestellt wird, erscheint der Passus πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς ganz eindeutig dahin bestimmt, daß dieses von Jesus ausgesagte πέμψω nicht als absolute selbständiges Jesuswerk zu fassen ist, sondern eben als ein Werk, das Jesus in Gemeinschaft mit dem Vater vollzieht; anderenfalls wären nämlich die beiden Konditionalsätze in 16_7 völlig illusorisch. Durch das verwiesene kontextliche Charakteristikum wird 16_7 zu einem (wenngleich formell modulierten) harmonischen Seitenstück zu 14_{16} mit seinen beiden durch das zweimal gesetzte *καί* in Parallele gestellten Futurformen. Formell haben wir in 16_7 eine Parallele zu 15_{26} und hiemit die schon daselbst vertretene zweite Modulierung des in 14_{16} enthaltenen Gedankens vor uns, wobei aber das Moment der Jesus-Wirksamkeit im Gemeinschaftswerke der Parakletensendung in gesteigertem Maße zur Geltung gebracht erscheint. Zum selben Resultat hinsichtlich der grundlegenden

Auffassung von 16_7 führt u. a. der Blick auf 16_{15}, woselbst dargetan wird, daß sich des Parakleten Wirksamkeit ganz und gar auf das Gemeinschaftsverhältnis gründet, in dem Jesus und der Vater stehen. Dieser Vers stimmt auch Wellhausen etwas nachdenklich; doch statt wenigstens von dieser Beobachtung aus 16_7 einer tieferen Untersuchung zu unterziehen, gibt sich Wellhausen damit zufrieden, daß 16_{15} in א (prima manus) fehlt, woraus es ihm allem Anscheine nach feststeht, daß der Vers unecht sei; hiebei übersieht Wellhausen allerdings, daß der Ausfall des Verses in א (einziger Textzeuge gegen alle anderen) erklärlicher ist (Homoteleuton!) als der Einschub in den anderen Textzeugen. So erscheint 16_7 durch die genannten Faktoren in seiner Unbeanstandbarkeit vollends motiviert und kann der von Wellhausen verdächtigte Passus ob eines vermeintlichen Widerspruches keineswegs zum Zeugen gegen die Einheitlichkeit des Textes angerufen werden.

Nach unseren Untersuchungen stimmen also die inhaltlichen Aussagen über die Parakletensendung insgesamt vollends überein. Nur wird an den ersten Stellen der Vater, an den letzteren aber Jesus als Parakletensender p r i n c i p a l i t e r b e z e i c h n e t. Dies aber geschieht wieder aus kontextlich-psychologischen Gründen. In Jo 14 ist es überhaupt der Vater, der nicht unbedeutend in den Vordergrund des Interesses gestellt erscheint: so ist es der Vater, in dessen Hause Jesus und die Jünger beisammen sein sollen; der Vater ist es, zu dem man durch Jesus kommt; der Vater ist es, den man in Jesus sieht; der Vater ist es, dessen Worte Jesu Worte sind; der Vater ist es, dessen Werke in Jesus offenbar werden; der Vater ist es, zu dem Jesus hingegangen sein muß, auf daß dem Erdenwirken der Jünger eine neue Ära eröffnet werde; der Vater ist es, zu dessen Verherrlichung die Machtentfaltung Jesu durch das Jüngergebet in Jesu Namen provoziert werden soll; und wieder ist es der Vater, dessen Liebe jenen zuteil wird, die Jesus lieben; und wieder ist es der Vater, der mit Jesus zu den Jesusliebenden kommt, um in ihnen Wohnung zu nehmen: endlich ist es wieder der Vater, der als das erhabene Endziel des Herrnhinganges sogar den Ton der Freude in die ernste Abschiedstunde bringen soll; und der Vater ist es wieder, dem zu Liebe und dem zu Gebote Jesus den Fürsten der Welt, den er aber nicht zu fürchten hat, an sich herantreten läßt. So finden alle Hauptaussagen von Jo 14 ihre ausdrückliche und

nachdruckvolle Schlußbeziehung auf den Vater. Zu diesen Hauptaussagen von Jo 14 gehört aber auch der Hinweis auf den Parakleten. Mithin erscheint es durch die Anlage von Jo 14 und durch den gegebenen Zusammenhang von selbst nahegelegt, in der Aussage über den Parakleten des Vaters mit gewissem Nachdruck zu gedenken; und dies geschieht eben dadurch, daß in 14 $_{16}$ und 14 $_{26}$ der Vater als Parakletensender principaliter bezeichnet wird. An letzterer Stelle erklärt sich die Formulierung übrigens bereits aus der daselbst beabsichtigten Rückbeziehung auf Vers 16; bevor die Formulierung nämlich gewechselt wird, soll die Wahrheit von der Vater-Wirksamkeit im Gemeinschaftswerke der Parakletensendung nachdruckvoll intimiert werden. Mit diesem kontextlichen Momente verbunden zeigt sich auch ein psychologisches Moment, das die Art der Parakletenaussagen in Jo 14 bestimmt. Nach der ganzen Situation des Abschiedsabendes und der Abschiedsreden erscheint es nämlich psychologisch geboten, den ersten Parakletenhinweis so zu formulieren, daß er für die Jünger bereits im Rahmen der bisherigen Ausführungen wirklich ein Trostmoment enthalte. Dies geschieht aber gerade dadurch, daß der Vater als Parakletensender principaliter bezeichnet wird: so muß es den Jüngern nämlich klar sein, daß der Paraklet vom selben Sender ausgeht wie Jesus selbst; dadurch ist wieder der Schluß nahegelegt, daß dieser (andere) Paraklet Jesu ebenbürtig ist und mithin die Jünger nicht im Nachteile sind, wenn Jesus hingeht und der (andere) Paraklet gesandt wird. Vertieft aber erscheint dieses psychologische Moment dadurch, daß durch 16a und durch den Zusatz ἐν τῷ ὀνόματί μου in 26 dieses Vaterwerk als Gemeinschaftswerk des Vaters und Jesu hingestellt wird, wodurch das Interesse Jesu selbst an der Parakletensendung dokumentiert wird. Ein Vaterwerk, an dem Jesus selbst mit allem Interesse beteiligt ist, muß seiner Natur nach wahrhaft geeignet erscheinen, das Jüngerinteresse zu wecken und so zum Troste in der Abschiedstunde beizutragen. Dieses hinsichtlich 14 $_{16}$ (und 14 $_{26}$) herangezogene psychologische Moment trifft im großen und ganzen auch für die von Wellhausen (S. 109) konstruierte Textform zu.

Wie in 14 $_{16}$ und 14 $_{26}$, so ist auch in 15 $_{26}$ und 16 $_{7}$ die Wahl der Formulierung für die Aussage hinsichtlich der Parakletensendung wohl begründet. Bezüglich 15 $_{26f}$ muß hiebei allerdings zuerst noch darauf verwiesen werden, daß diese Aussage durchaus

nicht »nach beiden Seiten ohne Verbindung ist« (Wellhausen 70), worüber wir in unserer »Textfolge« S. 74 ff (besonders 76[1]) und in der »Geschichtlichkeit« S. 251 das Nötige gesagt haben. Wird nun — wie in den zitierten Ausführungen bereits dargetan — in 15_{26f} antithetisch zum Vorausgegangenen und prophylaktisch in Rücksicht auf die folgende Eröffnung dargetan, daß gerade das Objekt des Welthasses, um dessen willen auch die Jünger dem Welthasse verfallen, zum Subjekt allüberwältigender Machtoffenbarung werden soll, was der Welt durch des Parakleten (und sekundär durch der Jünger) Zeugenschaft zum Bewußtsein gebracht wird (in solcher Auffassung der ganzen Stelle liegt deren Vollgehalt): so ist es gerade hier am Platze, Jesu wesenhafte Machtmitwirkung am Gemeinschaftswerke der Parakletensendung ganz entscheidend zu betonen und aus der diesbezüglichen verhältnismäßigen Reserve in 14_{16} (und auch noch in 14_{26}) herauszutreten. So wird zum Jüngertroste der in 15_{26f} zum Ausdruck gebrachten Antithese Kraft und Nachdruck aufgeprägt und dem im selben Passus gelegenen prophylaktischen Momente entsprechend Rechnung getragen; denn nunmehr ist der Jünger Blick auf Jesu Macht gerichtet, die in 15_{26} stark hervorgehoben ist und für den Sieg der Sache Jesu bürgt.

Mehr noch als in 15_{26} kommt in 16_7 das Jesuswerk, das bei der Parakletensendung mit dem Vaterwerk integrierend verbunden ist, zur Geltung. Dies erklärt sich wieder aus dem inneren Zusammenhang und dem Verhältnis, in dem die beiderseitigen Aussagen über die Parakletentätigkeit in 15_{26} einerseits und in 16_{8-15} anderseits stehen (vgl. in unserer »Textfolge« das auf S. 80 Gesagte). Da nun zugleich ein wirkliches Mißverständnis ob des anscheinend absolute ausgesagten πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς sowohl durch den näheren als auch durch den entfernteren Zusammenhang ohnedies de facto ausgeschlossen erscheint (vgl. den in dreifacher Modifikation wiederholten Hinweis auf die Bedeutung des Vaterhinganges Jesu in 16_7 im Zusammenhalte mit $14_{16\ 26}$ und 15_{26}), darum wäre es äußerst überflüssig, den Schlußsatz von 16_7 neuerdings durch schleppende (inhaltlich tautologische) Zusätze zu kommentieren. Mithin keinerseits ein stichhaltiger Grund zur Beanstandung von 16_7 und zum Zeugenaufruf dieser Stelle gegen die Einheitlichkeit bzw. Integrität des traditionellen Textes.

Werden demnach die verschiedenen Aussagen über das

Subjekt der Parakletensendung ihrem wirklichen Vollgehalt und ihrer tatsächlichen kontextlich-psychologischen Stellung und Bedeutung nach gewertet, so ergibt sich deren volle inhaltliche Übereinstimmung. Ein Zwiespalt in der Auffassung hinsichtlich des Subjektes der Parakletensendung läßt sich in Wirklichkeit nicht konstatieren, es sei denn, daß man in 14 16 (und ähnlich in 16 7) nur mit einem Auge sähe und so der geist- und kunstvollen Doppelformulierung des einen großen Gedankens vom Gemeinschaftswerke der Parakletensendung verständnislos gegenüberstünde. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, stellt darum der Paraklet (resp. das über ihn Gesagte) in Wahrheit keinen κατήγωρ gegen die Einheitlichkeit (bezw. gegen die Integrität) der johanneischen Abschiedsreden dar. Im Gegenteil: eine Stelle stützt die andere in ihrer richtigen Erklärung und gerade aus der Gesamtheit aller in Betracht kommenden Aussagen verbreitet sich volles Licht über den in Frage stehenden Sachverhalt. So aber resultiert aus den verschiedenen Aussagen über das Subjekt der Parakletensendung nicht nur die Möglichkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit der Einheit und Integrität, als deren Bürgen wir außerdem nochmals die von uns betonte kontextlich-psychologische Konsequenz der Fortentwicklung des in 14 16 enthaltenen Keimgedankens mit Nachdruck anrufen.

Des Parakleten Lehrtätigkeit.

Nebst der zweimaligen Bezeichnung Jesu als des Parakletensenders und dem Zusatz ἐν τῷ ὀνόματί μου in 14 26 findet Wellhausen auch das über die Lehrtätigkeit des Parakleten Gesagte anstößig, daß nämlich der Paraklet »von Jesus zeugen« soll. Dadurch werde in konsequenter Durchführung der hinsichtlich der Parakletensendung vermeintlich interpolierten Idee von 16 7 und 15 26 (sowie 14 26 der vorliegenden Form nach) der Paraklet — ganz gegen 14 16 — neuerdings in ein Abhängigkeitsverhältnis von Jesus gebracht. Von diesem Standpunkt aus glaubt Wellhausen hinsichtlich der Echtheit beanstanden zu müssen: in 14 26 den Zusatz ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ, den überhaupt »schlecht aufgesetzten Flicken 15,26 s.« (Wellhausen 78[1]; dagegen: Textfolge 74 f, 80 u. 76[1];

Geschichtlichkeit 251) mit seiner Aussage ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ und die beiden die verheißene Parakletentätigkeit begründenden Zusätze in 16_{13f}. (Die Echtheit von V. 15 beurteilt Wellhausen nach ℵ, worüber wir im heutigen Vortrag bereits gesprochen haben). Zudem findet Wellhausen (S. 72) in den drei den Parakleten als Zeugen von Jesus dartuenden Stellen folgende Inkonsequenzen: nach 14_{26} habe der Paraklet die Erinnerung dessen aufzufrischen, was die Jünger vergessen haben; nach 15_{26} zeuge der Paraklet von demselben, was auch die Jünger als Genossen Jesu von sich aus bezeugen können; nach der überlieferten Textform von 16_{12ff} sei es des Parakleten Aufgabe, das zu verkünden, zu dessen Eröffnung die Jünger bisher noch nicht reif waren und Jesus selbst nicht mehr Zeit gehabt, nämlich »das volle Evangelium« = »die Eschatologie und die Christologie«; mithin keine Übereinstimmung!

Zu 14_{26} schreibt Wellhausen: das ὑμᾶς διδάξει πάντα »soll hinauslaufen auf« ὑπομνήσει κτλ. Mithin faßt Wellhausen das καί vor ὑπομνήσει epexegetisch. Ob sich aber das ὑπομνήσει κτλ. wirklich als Epexegese zu διδάξει darstellt, ist mehr als fraglich, da durch eine solche »Epexegese« der Begriff des διδάσκειν sozusagen preisgegeben würde (vgl. den Artikel bei Cremer-Kögel). Wäre demnach sprachlich die exegetische Fassung des καί an unserer Stelle die einzig mögliche, dann wäre der Zusatz ὑπομνήσει κτλ. aus dem genannten Grunde tatsächlich bedenklich. Jedoch ist dies keineswegs der Fall. Es liegt viel mehr ein einfach kopulatives καί vor, das aus dem διδάξει πάντα ein Specificum hervorhebt und dasselbe an die allgemeine Aussage anreiht; und zwar ist aus dem διδάσκειν gerade jenes Specificum hervorgehoben, das die Grundlage und Vorbedingung für das (weitere) διδάσκειν bildet (vgl. Textfolge 74 u. 79 [1]). So gefaßt erscheint aber der Zusatz ὑπομνήσει κτλ. nicht nur nicht bedenklich, sondern geradezu notwendig; denn dem διδάσκειν muß doch irgend ein Objekt zugewiesen werden, da ein ganz absolut für sich stehendes διδάξει πάντα wohl gar zu unbestimmt wäre; worin soll das πάντα bestehen, das der Paraklet lehren soll? Diese sonst offen bleibende Frage findet gerade durch den Zusatz ὑπομνήσει κτλ. in dem soeben angedeuteten Sinne ihre dem Kontexte nach befriedigende Antwort: auf Grundlage der Auffrischung der Lehre Jesu wird der Paraklet die Jünger alles lehren, was für sie, die Jesusjünger, von Bedeutung und Interesse

ist. Da es sich nun eben um die Tröstung der ob Jesu Hinganges betrübten und bestürzten Jesusjünger handelt, erscheint das ὑπομνήσει κτλ. als Zusatz zu διδάξει πάντα ganz als von selbst gegeben. Mithin kein Grund zu irgend welchem Bedenken.

Hinsichtlich 15 $_{26f}$ haben wir durch Klarlegung der kontextlich-psychologischen Motivierung der Stelle eo ipso bewiesen, daß die Aussage des Passus μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ nicht nur vollends unbeanstandbar, sondern geradezu glänzend gerechtfertigt erscheint. Nur muß in Anbetracht des starken Tones, der auf dem μαρτυρήσει liegt, das μαρτυρεῖν in seiner durch den Zusammenhang geforderten Bedeutung (prägnant!) aufgefaßt werden.

In 16 $_{5-15}$ erblickt Wellhausen folgende Eigentümlichkeit: der den B-Abschnitten sonst fremde Paraklet wird aus A beibehalten, doch seinem Wesen nach korrigiert; letzteres erfolgt durch die beiden Sätze οὐ γάρ κτλ. in V. 13 und ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ κτλ. in V. 14. Doch ist gegen diesen Hinweis Wellhausens zu bemerken, daß die bezeichneten Sätze unverkennbar eine Lücke ausfüllen, die man sonst an dieser Stelle ziemlich erheblich empfinden würde. Wenn es nämlich heißt, daß der Paraklet (an Jesu statt, V. 12) in alle Wahrheit einführt und Jesum verherrlicht, so drängt sich in Anbetracht des gegebenen Zusammenhanges (V. 12!) die Frage auf, wieso der Paraklet imstande ist, dies zu tun. Diese sonst offen bleibende Frage findet nun in den genannten Zusätzen ihre befriedigende Lösung. Und ebenso gliedert sich der Absatz trefflich in die Trostrede ein. Allerdings läßt Wellhausen hier meines Erachtens eine Unklarkeit offen: zählt er V. 12 zu B ^{1} oder zu B ^{2}? Nach Zeile 1—4 auf S. 72 scheint ersteres, nach Zeile 9 ff scheint letzteres der Fall zu sein. Bei ersterer Annahme muß Wellhausen die Stichhaltigkeit unseres Gegenbeweises unbedingt anerkennen, da es sich in diesem Falle offenkundig um die Vollendung des Unterrichtswerkes Jesu handelt. Aber auch im zweiten Falle ist, wie schon früher analog bemerkt, der Umstand im Auge zu halten, daß es sich um die Tröstung der Jesusjünger handelt, wonach naturgemäß die ἀλήθεια πᾶσα zu beurteilen ist, in die der Paraklet die Jünger einführen soll; demnach erscheint auch in diesem zweiten Falle die von uns zuvor berührte Frage aufgerollt und der Zusatz in V. 13 und 14 dadurch motiviert. Für die Zugehörigkeit von V. 12 zu V. 13 f spricht aber der Umstand, daß das Thema von V. 13 f eben durch V. 12 vermittelt wird;

denn ohne V. 12 fehlt die unmittelbare Motivierung für V. 13 f. Der innere Zusammenhang ist dieser: die Ansage von Jesu Hingang hat die Jünger derart betrübt, daß ihre intellektuelle Tätigkeit gelähmt erscheint (V. 5 f). Und doch soll gerade Jesu Hingang den Jüngern Gewinn bringen, weil durch denselben des Parakleten Kommen bedingt ist (V. 7). Wieso aber des Parakleten Kommen und Wirken für die Jünger Gewinn bedeutet, wird im Folgenden dargelegt. Hiebei weist V. 12 auf die in V. 5 indirekt enthaltene Andeutung zurück, daß es noch vieles gebe, was Jesus den Jüngern zu sagen hat, für dessen Eröffnung die Jünger aber gegenwärtig sich als nicht reif erweisen. Von diesem Hinweise ausgehend tut Jesus den Jüngern nunmehr dar, daß — und zwar gerade durch den Parakleten — im Gegensatze zu jetzt eine Periode kommen soll, in der sie in alle Wahrheit sollen eingeführt werden; und hierin liegt der aus der Parakletenwirksamkeit unmittelbar für die Jünger resultierende Gewinn.

In den von Wellhausen beanstandeten Parakletenaussagen sollen sich auch offenkundige Inkonsequenzen finden: zwischen ~~14_{26} und 16_{12ff} bestehe ein offenkundiger Widerspruch und 15_{26f}~~ passe weder zum einen, noch zum anderen. Der vermeintliche Widerspruch zwischen 14_{26} und 16_{12ff} resultiert aber vor allem aus Wellhausens unhaltbarer Auffassung von 14_{26}; daselbst ist nämlich keineswegs von einem exklusiven »Repetitionskursus« des Parakleten die Rede, da — wie wir gezeigt — die exegetische Fassung des *καί* vor dem ὑπομνήσει nicht haltbar ist. Bleibt aber in 14_{26} — wie es der Darstellung de facto entspricht — der Tätigkeit des Parakleten ein weiteres Feld eingeräumt als ein exklusives ὑπομιμνήσκειν, dann kann nach den von uns vorausgeschickten Erklärungen der beiden Stellen von einem Widerspruche zwischen 14_{26} und 16_{12ff} nicht mehr die Rede sein, da nunmehr im Gegenteile beide Stellen in vollster Harmonie stehen: nach beiden Stellen legt der Paraklet seiner Lehrtätigkeit die Lehre, bezw. den Lehrschatz Jesu zugrunde (ὑπομνήσει in 14_{26} und die von uns besprochenen Zusätze in 16_{13f}, sowie die Verbindung der Aussagen von 16_{13f} mit V. 12) und führt derselbe Paraklet das Werk der Jüngerunterweisungen zur Vollendung (διδάξει *πάντα* in 14_{26} und ὁδηγήσει *κτλ.* in 16_{13}). Im ganzen Passus 16_{12ff} will es allerdings nicht unbeachtet bleiben, daß die aus Jesu Lehrsatz schöpfende Lehrtätigkeit des

Parakleten auch die Erinnerung an das von Jesus selbst Gelehrte voraussetzt und miteinschließt. Mit diesen Feststellungen fällt von selbst auch der von Wellhausen darin erblickte Widerspruch, daß nach 14_{26} schon Jesus selbst den Jüngern alles zugesagt habe, während nach $16_{12\text{ff}}$ die Vollunterweisung der Jünger das Werk des Parakleten sein soll; eine solche Auffassung wäre nur bei Annahme eines *καί* epexegeticum in 14_{26} möglich.

In $15_{26\text{f}}$ sieht Wellhausen die Zeugenschaft des Parakleten auf dasselbe beschränkt, was auch die Jünger als Genossen Jesu von sich aus bezeugen können; abgesehen von seinen übrigen Bedenken gegen $15_{26\text{f}}$ (Wellhausen 70f) findet darum Wellhausen diesen Passus als ganz außerhalb des Rahmens von 14_{26} und $16_{12\text{ff}}$ stehend; denn eine solche Beschränkung der Zeugenschaft des Parakleten stimme weder mit dem ὑπομιμνήσκειν, noch mit dem διδάσκειν *πάντα* bzw. ὁδηγεῖν κτλ. überein.

Daß Wellhausen so kurzerhand von einer Unvereinbarkeit zwischen $15_{26\text{f}}$ einerseits und 14_{26} und $16_{12\text{ff}}$ anderseits spricht, erscheint bei eingehenderem Vergleiche der genannten drei Stellen fast etwas auffallend und befremdend; ist doch das μαρτυρεῖν περί τινος einem διδάσκειν und ὁδηγεῖν εἰς τὴν ἀλήθειαν durchaus nicht gleichbedeutend, so daß von einer direkten Parallele zwischen diesen Stellen überhaupt nicht gesprochen werden kann. Mag man nämlich das διδάσκειν auf den Stamm δεικνύναι (Schenkl) oder (was — namentlich in Anbetracht des Homerischen Sprachgebrauches — den Vorzug zu verdienen scheint) auf die Wurzel δας (Curtius) zurückführen: in jedem Falle gibt sich der Unterschied in der Grundbedeutung der beiden Verba zu erkennen; διδάσκειν = unterweisen durch Entfaltung einer auf eine Sache näher eingehenden, beleuchtenden und begründenden, auf Bewirkung des Verständnisses berechneten Lehrtätigkeit, der vonseiten des persönlichen Objektes das μανθάνειν entspricht; das ὁδηγεῖν εἰς τὴν ἀλήθειαν deckt sich hiemit trefflich; doch μαρτυρεῖν = Sanskritwurzel smar; smarâmi = erinnern; smrtis = Erinnerung; also μαρτυρεῖν = als »Erinnerer« etwas bekunden, wovon man Kenntnis hat, oder = etwas bestätigen, wofür man auf Grund seiner Mitwissenschaft eintreten kann; und dies ergibt den Begriff der Zeugenschaft, welch letztere darin besteht, eine Aussage mit einer gewissen Autorität abzugeben, was aufseiten des persönlichen Objektes zum ἐλέγχεσθαι führt. Die Verbindung μαρτυρεῖν περί τινος weist

im gegebenen Zusammenhange deutlich auf die **zugunsten** jemandes abzulegende Zeugenschaft; also περί nicht einfachhin = »von, über«, sondern = »für, zugunsten«. Als gemeinsames Moment liegt demnach den beiderseitigen Aussagen in 15_{26f} einerseits und in 14_{26} und 16_{12ff} anderseits nur die Voraussetzung des Wissens zugrunde, das dem Parakleten hinsichtlich des Objektes seiner Zeugenschaft zueigen sein muß. Nur von diesem Standpunkte aus erscheint die Frage nach der Vereinbarkeit der genannten Stellen berechtigt. Die Formulierung der von Wellhausen beregten Schwierigkeit müßte demnach richtig lauten: nach 14_{26} und 16_{12ff} eignet dem Parakleten unbeschränktes Wissen; nach 15_{26f} aber scheint das Wissen des Parakleten auf das Wissen der Jünger beschränkt zu sein, da das Objekt seiner Zeugenschaft nur auf das beschränkt zu sein scheint, was auch die Jünger von sich aus bezeugen können; es scheinen demnach die in Betracht gezogenen Stellen in einem geradezu wesentlichen Punkte zu differieren. Den sachlichen Ausgangspunkt für diese vermeintliche Beobachtung bildet die scheinbare Parallele zwischen 15_{27} und dem Schlußpassus des vorangehenden Verses.

Wenngleich nun in 15_{26f} allerdings das Jünger- und das Parakletenzeugnis in Parallele gestellt werden, so läßt sich doch Wellhausens Behauptung von der Beschränkung des Parakletenzeugnisses aus dem Wortlaute der Stelle keineswegs stringent beweisen; es erscheint nämlich mit keinem Worte ausdrücklich gesagt oder unabweislich angedeutet, was Wellhausen aus der Stelle herausliest. Im Rechte wäre Wellhausen nur dann, wenn das Parakleten- und das Jüngerzeugnis zu einander irgendwie in Vergleich gezogen wären, was aber de facto nicht der Fall ist, da die beiden Aussagen einander nur angereiht sind. Freilich meint Wellhausen, gerade aus dieser unmittelbaren Anreihung der Aussagen über die Parakleten- und die Jüngerzeugenschaft seinen Schluß auf die dadurch zum Ausdruck gebrachte Beschränkung der dem Parakleten zugeschriebenen Zeugenschaft ziehen zu müssen; denn eben diese Anreihung führt Wellhausen zur vermeintlichen Erkenntnis, daß in 15_{26f} zwei verschiedene Traditionen nebeneinander gestellt erscheinen: neben den Creator Spiritus trete die gewöhnliche und natürliche Tradition, ohne daß eins zum andern ins Verhältnis gesetzt werde (Wellhausen 71). Ob sich aber diese Auffassung einer Quasi-Korrektur von V. 26 durch V. 27 wirklich halten läßt, erscheint bei näherer Unter-

suchung eher in Frage als sicher gestellt. In formeller Hinsicht mag es nämlich wohl nicht vollends unbeachtet bleiben, daß die Aussagen über das Parakletenzeugnis einerseits und über das Jüngerzeugnis anderseits gewisse Differenzen aufweisen, wodurch eher das Gegenteil von dem angedeutet erscheinen mag, was Wellhausen durch die Stelle zum Ausdruck gebracht vermeint. Allerdings gehört περὶ ἐμοῦ der Sache nach ebenso zu V. 27 wie zu V. 26 und blickt das μαρτυρεῖτε der Sache nach ebenso in die Zukunft (vgl. Pölzl!) wie das μαρτυρήσει. Doch dürfte die formelle Differenzierung nicht vollends grundlos sein. Demnach deutet der Zusatz περὶ ἐμοῦ in V. 26 an, daß das Parakletenzeugnis in absolutem Sinne ein (bzw. das) Vollzeugnis für Jesus (seine Person und sein Werk) darstellt, was von den Jüngern als solchen nicht gleicherweise betont wird. Ein Gegenstück zum περὶ ἐμοῦ = Passus bietet der Zusatz in V. 27 ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς κτλ. Die Jünger als solche (auf sich allein angewiesen) sind insofern und insoweit Zeugen für Jesus, als sie seine Begleiter und Genossen sind und demnach als Augen- und Ohrenzeugen auftreten können; dieser Zusatz fehlt bei der im hierortigen Zusammenhange erfolgten Aussage über das Parakletenzeugnis für Jesus; dies führt im gegebenen Zusammenhange zum Schluß, daß der Paraklet bei seiner Zeugenschaft für Jesus nicht auf äußere Augen- und Ohrenzeugenschaft angewiesen ist wie die Jünger; wenn also der Paraklet für Jesus Zeugnis gibt, schöpft er aus schon ursprünglich innerem kraft unmittelbarer Jesusgemeinschaft ihm zueigenen Schatze (vgl. 16 $_{13\,ff}$). Insofern endlich das Tempus formell differenziert erscheint (μαρτυρήσει — μαρτυρεῖτε), wird zum Ausdruck gebracht, daß trotz der durch persönliche Augen- und Ohrenzeugenschaft bereits gegebenen Fähigkeit der Jünger, Zeugen für Jesus zu sein, doch noch eine besondere Tätigkeit des Parakleten im Interesse der Zeugenschaft für Jesus in Erwartung steht; diese Gedankenverbindung kann aber nur dann als wirklich berechtigt bezeichnet werden, wenn hiebei vorausgesetzt wird, daß das Parakletenzeugnis für Jesus hinsichtlich des bloßen Jüngerzeugnisses als solchen eine gewisse Vollendung bedeutet. Auf diesen Vollendungscharakter des Parakletenzeugnisses für Jesus weisen auch die unmittelbar zuvor besprochenen Eigentümlichkeiten von V. 26 in seinem Zusammenhalte mit V. 27, sowie die ganze formelle Einführung der Person des Parakleten an unserer Stelle (vgl. Textfolge 74 ff). Von einer blindlings ein-

geschobenen Doppeltradition kann darum nur bei einer gewissen Blindheit der Kritik gesprochen werden, da nach der von uns eruierten Erklärung des Verhältnisses von V. 26 und 27 der Creator Spiritus durch V. 27 nicht verdrängt, sondern von neuem in volles Licht gestellt erscheint.

Auf Grund unserer nunmehr eruierten Resultate können wir vollends unterschreiben, was Keppler-Weber über das an unserer Stelle zum Ausdruck gebrachte Verhältnis zwischen Parakleten- und Jüngerzeugenschaft schreibt (Unseres Herrn Trost [2,3], 211 f). Von einer durch $15_{26\,f}$ im Sinne Wellhausens prädizierten Identität zwischen Parakleten- und Jüngerzeugenschaft kann nach dem Gesagten aber überhaupt nicht mehr gesprochen werden: nicht auf dem vermeintlichen Umstande der Beschränktheit des Parakletenzeugnisses auf das Eigenerfahrungswissen der Jünger liegt der Ton der Aussage — hiebei wäre die so umständlich eingeführte Betonung des Parakletenzeugnisses vollends unbegreiflich —, sondern die Tatsache wird betont, daß der Paraklet (trotz aller Machinationen seitens der Welt) für Jesus Zeugnis geben wird (= das Parakletenzeugnis wird Jesu Sache trotz des gegnerischen Weltgetriebes begünstigen und zum Siege führen) und daß auch die Jünger Zeugen sind für Jesus; die Art und Weise der Formulierung von V. 26 einerseits und V. 27 anderseits führt aber zu dem von uns eruierten Unterschiede zwischen dem Parakletenzeugnis einerseits und dem (bloßen) Erfahrungszeugnis der Jünger (als solchen) anderseits. Mit letzterer Feststellung (in ihren von uns besprochenen drei Punkten) fällt die vermeintliche Unvereinbarkeit von $15_{26\,f}$ mit 14_{26} und $16_{12\,ff}$.

Durch die im überlieferten Texte erfolgten Aussagen über des Parakleten Zeugenschaft und auf Jesus sich beziehende Lehrtätigkeit sieht Wellhausen den Parakleten in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Jesus gebracht, das mit der in der »Grundschrift« zur Darstellung gebrachten Selbständigkeit des Parakleten in Widerspruch stehen soll. Daß zwar auch in Wellhausens vermeintlicher Grundschrift eine gewisse Abhängigkeit des Parakleten von Jesus betont wird, ist von Wellhausen vollends übersehen worden. Oder wie erklärt sich Wellhausen sonst den Umstand, daß Jesus (u. zw. gerade nach der »Grundschrift«) den Vater um die Parakletensendung bittet und daß Jesu Gebet und dessen Erfolg (Parakletensendung) in so unfehlbaren Zusammen-

hang gebracht erscheinen? Warum und wieso bekundet Jesus schon nach der »Grundschrift« einerseits ein unverkennbares Interesse an der Parakletensendung (κἀγὼ ἐρωτήσω) und anderseits seine absolute Gewißheit hinsichtlich seines Gebetserfolges? Diese Frage findet ihre befriedigende Lösung nur darin, daß sich Jesus wie seines Gemeinschaftsverhältnisses mit dem Vater so auch eines ausgesprochenen Gemeinschaftsverhältnisses mit dem Parakleten bewußt sein muß, worüber wir uns an den entsprechenden Stellen in unserer »Textfolge« und »Geschichtlichkeit« bereits geäußert haben. Und in diesem Sinne kann von einer Abhängigkeit des Parakleten von Jesus gesprochen werden. Während aber Wellhausen das schon durch die »Grundschrift« zur Geltung gebrachte Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jesus und dem Parakleten übersieht, bzw. hinwegleugnet, wertet er die in den B-Partien beobachtete »Abhängigkeit« des Parakleten von Jesus zu einer Subordination des Parakleten unter Jesus um (Wellhausen 77).

Hinsichtlich der Aussagen in 16 $_{13\,f}$ mag dieser Hinweis aut eine Subordination des Parakleten unter Jesus vielleicht einigermaßen begreiflich gefunden werden; weniger jedoch in bezug auf die vorangehenden Stellen. Wird aber in 16 $_{13\,f}$ der Wortlaut genau beachtet, gerät Wellhausens vermeintliche Position bereits ins Wanken. Der Ausdruck λήμψεται in 16 $_{14}$ deutet nämlich durchaus nicht auf Subordination hin (vgl. Dalmann, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, I, 102, 129); daß der Ausdruck λήμψεται an unserer Stelle mit Vorbedacht zur Bezeichnung eines selbsttätigen Ergreifens und Erfassens gewählt ist, zeigt dessen Verbindung mit dem ἀναγγελεῖ ὑμῖν, wodurch der Unterschied in der Stellung des Parakleten und der Stellung der Jünger mit gewünschter Klarheit zum Ausdruck gebracht wird: der Paraklet schöpft unmittelbar aus Jesu Fülle, die Jünger sind auf die Verkündigung angewiesen. Wenn aber im Gegensatze zu den Jüngern der Paraklet unmittelbar aus Jesu Fülle schöpft, so folgt, daß dem Parakleten eine ganz andere Stellung zugewiesen erscheint als den Jüngern; und diese Stellung des Parakleten ist im Gegensatze zum Subordinationsverhältnis der Jünger dadurch gekennzeichnet, daß der Paraklet zu Jesus in vollendetem Gemeinschaftsverhältnisse steht; denn eben kraft dieses Gemeinschaftsverhältnisses schöpft der Paraklet aus Jesu Fülle. Zweck dieses Schöpfens ist die Mitteilung ebendessen, was den

Jesusjüngern als solchen von ihrem Meister zugedacht ist. Wie aber das Schöpfen aus Jesu Fülle, so erfolgt auch die Mitteilung des Geschöpften an Jesu Jünger auf Grund des Gemeinschaftsverhältnisses, in dem der Paraklet zu Jesus steht (λήμψεται und ἀναγγελεῖ durch καί verbunden).

Wie das λήμψεται in 16 $_{14}$ keinen Schluß auf die Subordination des Parakleten involviert, ebenso wenig drängt das ὅσα ἀκούει in 16 $_{13}$ zu dem von Wellhausen gezogenen Schluß. Zunächst sind die Exegeten überhaupt schon geteilter Meinung darüber, auf wen sich dieses ἀκούειν des Parakleten bezieht. Ist das ἀκούειν auf den Vater zu beziehen (Augustinus, Schanz, Lücke, Meyer-B. Weiß), dann erscheint der Paraklet Jesu geradezu vollebenbürtig an die Seite gestellt; denn wir haben in diesem Falle eine Parallele mit jenen Stellen vor uns, an denen Jesus von sich selbst das ἀκούειν παρὰ τοῦ πατρός (θεοῦ) bezeugt (Jo 8 $_{26.40}$) Wird das ἀκούειν in 16 $_{13}$ auf Jesus bezogen (Schlegg, Knabenbauer, Olshausen; = Jesus und Vater: Toletus, Pölzl, Luthardt, Nebe, Godet), ist für Wellhausen gleichfalls nicht viel gewonnen. Denn die ganze Ausdrucksweise erscheint derart vorsichtig gewählt, daß sie auch nur mit aller Vorsicht erklärt werden darf. Von keinem an den Parakleten ergehenden Auftrag, von keinem dem Parakleten zuteilwerdenden Unterricht, von keinem Lernen des Parakleten wird gesprochen, sondern nur von einem zeitlosen ἀκούειν. Hiebei ist das Verbum ἀκούειν zum Ausdruck der unmittelbaren Wahrnehmung der Ratschlüsse (des Wissens und Wollens) Jesu (bzw. des Vaters) gebraucht und bezeichnet das gebrauchte Verbum in Übereinstimmung mit οὐ γάρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ des Parakleten volle Gesinnungseinheit mit Jesus, bzw. dem Vater, aus der heraus der Paraklet zu den Jüngern sprechen wird. Das Präsens ἀκούει in der Verbindung ὅσα ἀκούει λαλήσει erklärt sich aber am naturgemäßesten als Ausdruck eines beständigen Gemeinschaftsverhältnisses, durch welches das ἀκούειν des Parakleten als solches und zugleich als an keine Zeitepoche gebunden bedingt erscheint. Will nun die Exegese diesem durch den Wortlaut zur Darstellung gebrachten Sachverhalte wirklich gerecht werden, so kommt sie hinsichtlich des an unserer Stelle gezeichneten Wesens des Parakleten wahrlich zu einem ganz anderen Resultat, als dies bei Wellhausen der Fall ist.

Wieso aber schon der Umstand allein, daß der Paraklet

über Jesus zeugt, die Subordination des Parakleten unter Jesus dokumentieren soll, ist überhaupt nicht einzusehen — ja eher durch das Evangelium selbst als geradezu ausgeschlossen zu bezeichnen. Oder wie bringt Wellhausen seine diesbezüglichen Behauptungen auf S. 70 f und 78 mit der von ihm selbst zur »Grundschrift« gezählten Aussage Jesu in Jo 5 $_{37a}$ in Einklang? Zu letztgenannter Stelle schreibt Wellhausen (S. 27) sogar ausdrücklich, daß man darin keinen Anstoß nehmen dürfe, daß zu dem Täufer Gott selbst als zweiter Zeuge für Jesus hinzugefügt wird. Beim Parakleten aber soll der Hinweis auf seine Zeugenschaft für Jesus eine mit seiner Selbständigkeit unvereinbare Abhängigkeit von Jesus involvieren? Qui potest capere, capiat! Und umgekehrt: sollte der Natur der Sache nach eine Zeugenschaft eine Subordination des Zeugnisgebers voraussetzen, wie wäre dann Wellhausens Satz auf S. 27 haltbar? Der Natur der Sache nach hat das μαρτυρεῖν vielmehr eine gewisse Autorität und Selbständigkeit des Zeugnisgebers sogar unmittelbar zur Voraussetzung; denn nur so ist ein objektives, kompetentes und wirklich verläßliches Zeugnis denkbar. Darum beruft sich auch Jesus für seine Person (in Jo 5 $_{37a}$) mit Nachdruck gerade auf jenes Zeugnis, dem unbestreitbare Autorität eignet, nämlich auf das Zeugnis des Vaters, während von Jesu Standpunkt aus selbst das Täuferzeugnis unbeachtet und unbeschadat seiner sonstigen eminenten Bedeutung[1]) als ein Zeugnis untergeordneter Natur bezeichnet wird.[2]) Ziehen wir nun Jesu Hinweis auf seine Zeugnisgeber in Jo 5 $_{31-37}$ mit dem im Jo 15 $_{26f}$ Gesagten in Vergleich, so gewinnen wir unwillkürlich den Eindruck einer gewissen

[1]) Jesus selbst respektiert die Bedeutung des Täuferzeugnisses mit den anerkennendsten Worten, wenn er bestätigt, daß Johannes der Wahrheit Zeugnis gegeben (Jo 5 $_{32b\ 33b}$), und wenn er Johannes als brennende und scheinende Leuchte bezeichnet (Jo 5 $_{35a}$). Im Hinweis Jesu auf die Gesandtschaft der Ἰουδαῖοι an Johannes (Jo 5 $_{33a}$) liegt darum auch eine Gutheißung dieses Unternehmens, das an sich — abgesehen von seinen eventuell minder aufrichtigen Motiven — der rechte Weg zur Erkenntnis der Wahrheit gewesen wäre. Gleichgiltigkeit und Unempfänglichkeit gegen das Täuferzeugnis begegnen aber dem entschiedensten Tadel vonseiten Jesu (Jo 5 $_{35b}$). Ähnliches über die hohe Anerkennung des Täufers vonseiten Jesu sowie über die von Jesus verurteilte Stupidität dem Täufer gegenüber finden wir bei den Synoptikern; vgl. Mt 11 $_{7-19}$; 17 $_{10-13}$ und Parallelen.

[2]) So ist — gegen Wellhausen — Jo 5 $_{34a}$ in seinem gegebenen Zusammenhange aufzufassen; in keiner Weise wird von einer absoluten Zu-

Parallele: das Vaterzeugnis — als das größere Zeugnis im Vergleich zum Täuferzeugnis; das Parakletenzeugnis — als das hervorragendere im Vergleich zum Jüngerzeugnis (als solchen).[3] Mithin ergibt sich — wie die Exegese uns klargelegt — folgendes Verhältnis: Vater- und Parakletenzeugnis stehen als absolutes Vollzeugnis höherer Art dem Täufer- und Jüngerzeugnis als einem (wenngleich vollends autoritativen) Zeugnis παρὰ ἀνθρώπου gegenüber. So aber kann für einen Schluß auf eine aus der Jesuszeugenschaft resultierende Subordination des Parakleten unter Jesus wahrlich kein Raum mehr bleiben.

Ebensowenig als das μαρτυρεῖν zwingt das ὑπομιμνήσκειν zum Schluß auf eine Subordination des Parakleten unter Jesus. Der Grund, weshalb der Paraklet die Jünger an Jesu Worte erinnert, ist eben das Interesse, das der Paraklet an Jesu Sache hat (nur aus letzterem Umstande erscheint Jesu Interesse an des Parakleten Sendung und die Bedeutung letzterer für die Jünger erklärlich); von einer förmlichen Beauftragung des Parakleten durch Jesus ist hier (14 $_{26}$) ebensowenig die Rede wie in 15 $_{26}$. Der Umstand, daß der Paraklet de facto in der Lage ist, die Jünger an Jesu Worte zu erinnern, beweist ferner für den Parakleten ein nicht unbedeutendes Prae vor den Jüngern. Da nun aber der Gedanke eines Mittlers zwischen Jesus und den Aposteln der gesamten apostolischen Literatur fremd ist, erübrigt für die Stellung des Parakleten als des Erinnerers an Jesu Worte und des Vollenders der Apostelunterweisung und -Ausstattung nur die Idee der ebenbürtigen Gleichstellung des Parakleten mit Jesu; auf diese ebenbürtige Gleichstellung

rückweisung der Annehmbarkeit des Täuferzeugnisses gesprochen, wohl aber wird unterschieden zwischen dem Standpunkt Jesu und dem Standpunkt der Angeredeten; um des Heiles letzterer willen wird auf das Täuferzeugnis ausdrücklich verwiesen, womit sozusagen explicite dargetan erscheint, daß das Täuferzeugnis geradezu Wegführer zum Heile sein soll und will; weil aber Jesus ein noch höheres Zeugnis vorzuführen hat, nämlich das Vaterzeugnis, darum nimmt Jesus von seinem Standpunkte aus vom Täuferzeugnis Abstand, um sich unmittelbar auf das höchste Zeugnis, das Vaterzeugnis, zu berufen. Was nach Wellhausen (wegen des vermeintlichen Widerspruches) von Jo 5 $_{34a}$ zu halten ist, das ist nach gründlicherer Untersuchung des Tatbestandes von Wellenhausens eigener diesbezüglicher Ausführung zu halten. Dormit quandoque Homerus!

[3]) Vgl. in Jo 15 $_{26f}$ die auf das Parakletenzeugnis bezügliche Charakteristik und das Verhältnis der Aussagen vom Parakletenzeugnis einerseits und vom Jüngerzeugnis als solchen anderseits.

gründet sich auch das innige Gemeinschaftsverhältnis zwischen beiden, aus dem sich wieder das wechselseitige Interesse zwischen Jesus und dem Parakleten erklärt.

Was über das Verhältnis der die Jesuzeugenschaft des Parakleten beinhaltenden Stellen zu Jo 14 $_{16}$ zu sagen ist, dürfte anläßlich der gelegentlich bereits erfolgten diesbezüglichen Hinweise bereits zur Genüge dargetan sein. Aus diesen Andeutungen hat sich ergeben, daß Jo 14 $_{16}$ gerade durch die von Wellhausen beanstandeten Stellen der Parakletenaussagen erst wirklich motiviert erscheint. So stehen die Parakletenaussagen der johanneischen Abschiedsreden in innigstem inneren Zusammenhange und stellen sich dieselben ihrem inneren Gehalte nach in keiner Weise als κατήγωρ gegen die Einheitlichkeit, bezw. Integrität von Jo 14—16 (17) dar; es bilden die Parakletenstellen vielmehr durch die Konsequenz ihrer Darlegungen geradezu ein Einheitsband, das den ganzen Abschnitt der Abschiedsreden durchzieht und die Einheitlichkeit (und damit zum großen Teile auch die beanstandete Integrität) von Jo 14—16 (17) durch ganz erhebliche Gründe dartut.

Ausblick.

Den Parakletenstellen haben wir auch in unserer »Textfolge« bereits besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Da war es für uns schon damals von Interesse, zu beobachten, wie ein Gelehrter nicht unbedeutenden Namens, nämlich Corssen, gerade diesen Parakletenstellen einfachhin entscheidende Bedeutung für die Beurteilung der johanneischen Abschiedsreden beimißt (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1907, 126). Dieses Urteil Corssens kommt nach unserer heutigen Untersuchung nicht nur in der Frage der originellen Textfolge, sondern auch in der Einheits- (und Integritäts)frage des ganzen Abschnittes zu voller Geltung. Ob allerdings die literarische Publikation dieses Vortrages irgend einen der bisherigen Vertreter gegenteiliger Ansichten zu neuerlicher gründlicher Untersuchung der Sache und eventueller Revision der bisherigen Forschungsresultate bestimmen wird? Nach den bisherigen diesbezüglichen Äußerungen der Kritik steht an derartigem Erfolge nicht viel in Aussicht. Man hält an gewissen

»Grundanschauungen« fest und steht auf dem Boden »großer Grundprobleme«, an denen man auf Grund etwaiger Entkräftung der ins Treffen geführten Einzelgründe nicht rütteln läßt (Wendt). Worauf soll sich aber der »Ausbau der grundlegenden prinzipiellen Fragestellung« (Kögel) gründen, wenn nicht zuvor die Erledigung der Einzelschwierigkeiten erfolgt, aus denen »die tieferen Gründe der protestantischen Probleme« (Wendt) hervorgewachsen erscheinen? Und warum spricht man in Fragen der Wissenschaft überhaupt von »protestantischen Problemen« im Gegensatz zum »einseitigen katholischen Standpunkt«? Wissenschaft als solche will mir doch international und interkonfessionell dünken. Ob meine Anmerkung 1 auf S. 76 der »Geschichtlichkeit der johanneischen Abschiedsreden« mit ihrer objektiven Formulierung nicht ebenso aus objektiver Gegnerfeder fließen könnte?! Ob sich da die Kritik mit ihrem teils so scharfen Urteil nicht etwas vergaloppiert haben mag?! Doch stehe der Ausblick wie immer: otium sine litteris mors.

Wie eingangs erwähnt, sollten unsere heutigen Ausführungen nichts anderes darstellen als die Aussprache über einige Beobachtungen, die wir am ersten Ausgangspunkte der Vorbereitung unserer beabsichtigten Abhandlung über die »Originalität der johanneischen Abschiedsreden« gemacht. Soviel wir in das uns gestellte Problem bisher Einblick genommen, wird es in Anbetracht unserer gegenwärtigen beruflichen Verhältnisse sowie der Mißgunst äußerer Umstände noch geraume Zeit erheischen, um das Objekt unserer Sehnsucht, den Schluß- und Hauptband unserer johanneischen Trilogie, vollendet vor uns sehen zu können. Sollte es vorläufig nicht anders möglich sein, so werden wir gewisse Teilergebnisse unserer Untersuchungen wieder in Form vereinzelter Vorträge zu gefälliger Kenntnisnahme darbieten. Zwar haben sich außer Wendt auch andere Kritiker über die Wahl meiner Arbeit befremdend geäußert. So schreibt im Hinblick auf unsere »Geschichtlichkeit« Heinrich Vogels (Bonn) in der Theologischen Revue (Jahrg. 1920, Nr. 11/13, S. 216): »Bestehen denn eigentlich besondere Schwierigkeiten bezüglich der Geschichtlichkeit der johanneischen Abschiedsreden, oder sind nicht vielmehr die Schwierigkeiten hier im Grund die nämlichen, die der Geschichtlichkeit des ganzen vierten Evangeliums gegenüber erhoben werden?«

Eine in der Tat nur allzu natürliche Fragestellung! Antwort auf diese Frage aber bietet der Hinweis darauf, daß die Edition unserer »Geschichtlichkeit« (ebenso wie die der »Textfolge«) geradezu als ein Fortuitum zustande gekommen ist. Nachdem wir nämlich durch den Grazer Universitätsprofessor Hofrat Dr. Gutjahr zum Spezialstudium der johanneischen Abschiedsreden angeregt worden waren, hat es sich uns wie von selbst aufgedrängt, aus der Überfülle und Mannigfaltigkeit des vorliegenden literarischen Stoffes gerade die Fragen der Textfolge und der Geschichtlichkeit gleichsam als Proömium vorauszuschicken, wodurch unser Werk die Form der Trilogie annehmen sollte; es war auch, als die »Textfolge« erschien, die »Geschichtlichkeit« bereits unter der Maschine, wodurch wir uns (in Voraussetzung der Stabilität unserer damaligen Verhältnisse) zu der im Vorworte der »Geschichtlichkeit« ausgesprochenen Hoffnung berechtigt glaubten. Doch der Mensch denkt und Gott lenkt.

Immerhin wird uns die »kostbare Perle im vierten Evangelium«, wie P. P. Berner in seiner Rezension unserer »Textfolge« die johanneischen Abschiedsreden bezeichnet, auch fernerhin mit allem Interesse beschäftigen, zumal sich die Kritik unserer bisherigen johanneischen Publikationen zum großen Teil in anerkennender, ja selbst anerkennendster Weise ausgesprochen hat (vgl. Präl. Dr. Hartl in der mir momentan nicht zur Verfügung stehenden »Salzburger Kirchenzeitung« (meines Erinnerns 1920 oder 1921); P. P. Berner im Grazer Literarischen Anzeiger (1919, S. 115 f und 163); u. a. auch »Theologie und Glaube«, Paderborn 1921, Heft 4; Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, Köln 1920, Heft 1—3; Innitzer in der Linzer »Theol.-prakt. Quartalschrift« 1920, S. 262; Rohr in der Tübinger »Theol. Quartalschrift« 1919, S. 334 ff). Gewiß wollen wir allen Ernstes aber auch auf all das Rücksicht nehmen, was die Kritik, insofern sie sich als gesund erfunden, an uns bisher auszusetzen hatte, auf daß wir unseres Amtes nach Kräften derart walten »ut non vituperetur ministerium nostrum« (2 Kor 6_3).

BS 3618 .P3S8	751208 Stettinger Der Parfaklet	
JUL 23 '40	Rylaarsdam	JUL 22 '40
JUL 22 '40	Rylaarsdam	

BS 3618 .P3S8	~~Stettinger~~ Der Papaklet
	751208
JUL 23 '80	Rylaarsdam
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
OCT 2 '80	

751208

Werke desselben

I. Beiträge zur neute
Bibelwissens

Einzel- und Massenseelsor ment. Wien, 1916. Komm.

Textfolge der johanneisch Wien, 1918. Mayer & K

Geschichtlichkeit der johan reden. Wien, 1919. May

Originalität der johanne reden. Wird als Man jährigen Intervallen in druckbereit vorliegen

Die ersten Ansatzpunkte
Prinzipien-Ausbau der Kri
Kritik der Scheidetrostred
Kritik der Weinstocksrede.
Kritik der Schlußrede.
Kritik des Abschiedsgebet
Innere Originalitätsgründe.
Äußere Originalitätszeugn

II. Aszetische und homil

Mein täglich Brot. Graz u. Wie

Thomasbüchlein. Graz u. Wie

Jesus, König der Liebe. Wie Wien, V., Gartengasse 4.

Der Held der Berge. Wien (8°, 38 S.).

Venite adoremus. Wien, 192 Manuskript.

Perikopen-Organismus. nach je zweijährigen I Heften druckbereit v

Advent.
Des Herrn Geburt und E
Septuagesima und Quadr
Des Herrn Auferstehung
Der Pfingstzeit erster Te
Der Pfingstzeit zweiter T
Die Mutter des Herrn.
Die Engel und Heiligen

ben Verfassers:

neutestamentlichen
ssenschaft.

eelsorge im Neuen Testa-
Komm. Mayer & Komp. (8⁰, 172 S.).

neischen Abschiedsreden.
er & Komp. (8⁰, XV + 186 S.).

johanneischen Abschieds-
19. Mayer & Komp. (8⁰, 288 S.).

hanneischen Abschieds-
s Manuskript nach je zwei-
en in folgenden Detailstudien
vorliegen:

zpunkte der Kritik.
der Kritik.
trostrede.
cksrede.
ede.
edsgebetes.
sgründe.
ätszeugnisse.

homiletische Schriften.

az u. Wien, 1919. Styria. (16⁰, 92 S.).
az u. Wien, 1911. Styria. (16⁰, 48 S.).
be. Wien, 1913. Anbetungskloster,
gasse 4. (8⁰, 78 S.).
e. Wien, 1920. Mayer & Komp.

Vien, 1922. Vorläufig druckbereites

nus. Wird als Manuskript
rigen Intervallen in folgenden
reit vorliegen:

t und Erscheinung.
d Quadragesima.
stehung und Himmelfahrt.
rster Teil.
weiter Teil.
Herrn.
eiligen Gottes.